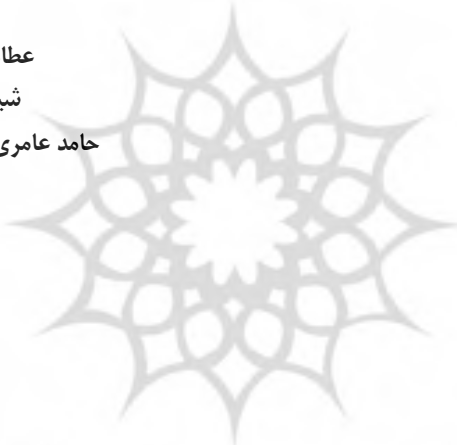


واکاوی جایگاه حقوق طبیعی فرد در قانون اساسی مشروطه

عطاءالله افسرده*

شیوا جلالپور**

حامد عامری گلستانی***



چکیده

حقوق فردی، یکی از مهم‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی و حقوقی جدید

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مسائل ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه، کرمانشاه، ایران
دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مسائل ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات
کرمانشاه، کرمانشاه، ایران

(ata.afsordeh@gmail.com)

** (نویسنده مسئول) استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهواز، اهواز، ایران
(shiva_jalalpoor@yahoo.com)

*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهواز، اهواز، ایران
(hamed.ameri@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۲

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۷، صص ۳۶-۷

است. با تعریف حقوق طبیعی برای فرد، جایگاه آن در نظام‌های سیاسی و فکری متحول شد و مسائلی مانند آزادی فردی، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، برابری سیاسی-اجتماعی، و... در صدر اصولی قرار گرفت که قوانین اساسی کشورها با آن نوشته می‌شدند. در ایران نیز، ورود مفاهیم جدید از دوره قاجار، ابتدا در نوشته‌های سیاسی و انتقادی، و در نهایت، در متمم قانون اساسی مشروطه تبلور یافت. متمم قانون اساسی، زیر عنوان «حقوق ملت»، به این آزادی‌ها پرداخت. حقوق فردی در عصر مشروطه، خود زیرمجموعه گفتمان فراگیر قانون‌خواهی تبلور یافته در مشروطیت بود. مفاهیمی مانند آزادی و برابری، دال‌هایی بودند که در مفصل‌بندی با دال قانون‌خواهی و مشروطه در گفتمان مشروطه‌خواهی قرار گرفتند. در این مقاله، با استفاده از روش گفتمان لاکلا و موف، این مفصل‌بندی بررسی می‌شود. فرضیه اصلی مقاله این است که «گسترش اندیشه آزادی و برابری پیش از مشروطه، نقش مهمی در شکل‌گیری گفتمان مشروطه‌خواهی داشت و در عصر مشروطه، مناقشه‌هایی بر سر نسبت آن با حقوق شرع رخ داد».

واژگان کلیدی: حقوق طبیعی، حقوق شرع، حقوق فردی، قانون اساسی، مشروطه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

حقوق فردی یکی از مهم‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی و حقوقی جدید است. با تعریف حقوق طبیعی برای فرد، جایگاه آن در نظام‌های سیاسی و فکری متحول شد و مسائلی مانند آزادی فردی، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، برابری سیاسی-اجتماعی، و... در صدر اصولی قرار گرفت که قوانین اساسی کشورها با آن نوشته می‌شدند. وارد شدن این اصول و حقوق به قوانین اساسی، نشان می‌داد که در دنیای جدید، نمی‌توان بدون توجه به فرد و حقوق تضمین‌شده او، حکمرانی کرد. در ایران نیز ورود مفاهیم جدید، از دوره قاجار، سامان فکری ایرانیان را دچار تغییراتی کرد که این تغییرات، بیش از هر چیز خود را در نوشته‌های سیاسی و انتقادی آن زمان نشان داد و در نهایت، این مباحث در متمم قانون اساسی مشروطه تبلور یافت. متمم قانون اساسی، به گونه‌ای ویژه، در فصل «حقوق ملت» به این آزادی‌ها پرداخت. این اصول در صدر اصول متمم قرار گرفتند که نشان‌دهنده اهمیت آن‌ها برای نظام سیاسی و حقوقی جدیدی بود که پس از مشروطه به وجود آمده بود.

در بررسی مفاهیم مربوط به حقوق فردی در گفتمان مشروطه‌خواهی، باید به این مسئله توجه داشت که مفاهیمی مانند آزادی و برابری، دال‌هایی هستند که در مفصل‌بندی با دال قانون‌خواهی و مشروطه توانستند در گفتمان مشروطه‌خواهی قرار گیرند و بخش جدانشدنی این گفتمان را تشکیل دهند. در این مقاله، با استفاده از روش گفتمان لاکلا و موف، این مفصل‌بندی بررسی شده است. باید به این نکته توجه داشت که حقوق طبیعی فرد - که در قالب دو اصل مهم آن، یعنی «آزادی» و «مساوات» بسط یافت - در جنبش مشروطه‌خواهی، مورد توجه علمای معاصر

مشروطه از مخالف و موافق- قرار گرفت و به نوعی باید نسبت میان این «حقوق طبیعی» را با «حقوق شرع» در نظر داشت. در عصر مشروطه و در زمان تدوین قانون اساسی و متمم آن، اصلی ترین بحث‌ها در مورد حقوق افراد در قانون اساسی شکل گرفت و رد و تأیید آن، به نوعی رد و تأیید مشروطیت به شمار می‌آمد؛ از این رو، در کنار بحث درباره «حقوق طبیعی» فرد در قانون اساسی مشروطه، باید به این نزاع‌ها توجه داشت، زیرا هریک از مخالفان و موافقان مشروطه در میان علمای مشروطه خواه، در پی ایجاد نسبتی میان «حقوق شرع» و «حقوق فرد» بودند. فرضیه اصلی این مقاله این است که «گسترش اندیشه آزادی و برابری پیش از مشروطه، نقش مهمی در شکل‌گیری گفتمان مشروطه خواهی داشت و در عصر مشروطه مناقشه‌هایی بر سر نسبت آن با حقوق شرع رخ داد».

۱. روش: گفتمان

در تحلیل گفتمان، تحلیلگر «به بررسی راه‌هایی می‌پردازد که در آن ساختارهای معانی، نحوه خاصی از عمل را امکان‌پذیر می‌کنند». تحلیلگر برای این کار، برای درک چگونگی تولید، کارکرد، و تحول گفتمان‌هایی تلاش می‌کند که فعالیت‌های کارگزاران اجتماعی را ساخت می‌دهند» (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۱۹۶) و محصول هر گفتمان را به صورت یک «بافت هم‌پیوند» ارائه می‌کند. ساخت و نظامی که از هر گفتمان برمی‌آید، از یک سو با مفصل‌بندی آن گفتمان ارتباط تنگاتنگی دارد و از سوی دیگر، برساخته‌هایش دارای «انسجام معنایی» هستند که در بافت اجتماعی، سیاسی، و حقوقی تبلور می‌یابند (مک‌دانل، ۱۳۸۰، ۵۶).

یکی از مهم‌ترین رویکردها در روش تحلیل گفتمان، رویکرد لاکلا و موف است. به نظر آن‌ها، هر پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی باشد و پدیده‌ها زمانی قابل فهم می‌شوند که در قالب گفتمان خاصی قرار گیرند. هیچ چیزی به خودی خود، دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از یک گفتمان خاص کسب می‌کند. این روش، معنا، سیاست، و اجتماع را با هم ترکیب می‌کند و یک‌جا به تحلیل آن‌ها می‌پردازد (سلطانی، ۱۳۸۳، ۱۵۸) یکی از مفاهیم مهم در این روش، مفهوم «دال» است. دال‌ها، نشانه‌های مهمی هستند که با آن‌ها، گفتمان‌ها هویت پیدا

می‌کنند. دال‌ها یا نقاط مرکزی هر گفتمان، بر دو گونه هستند: «مرکزی» و «شناور». دال مرکزی -که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌یابند- به حالتی اشاره دارد که معنای نشانه‌ای به طور موقت، به حالت «انسداد یا توقف» درآمده است. نیروهای جاذبه این هسته، سایر نشانه‌ها را به خود جذب می‌کنند و سامان می‌دهند و مفاهیمی که در یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند، حول یک مفهوم یا دال مرکزی شکل پیدا می‌کنند. درحالی‌که دال شناور به حالتی اشاره دارد که نشانه در میدان مبارزه گفتمان‌های متفاوت، برای تثبیت معنا، شناور و معلق است (اخوان کاظمی، ۱۳۹۱، ۱۱؛ حقیقت و حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

مفصل‌بندی، عملی است که طی آن، میان عناصر مختلف، ارتباط برقرار شود و در نتیجه این ارتباط، هویت آن عناصر تعدیل می‌شود یا تغییر می‌کند. لاکلا و موف، کلیت ساختاریافته ناشی از عمل مفصل‌بندی را «گفتمان» نامیده‌اند (میرزایی و ربانی خوراسگانی، ۱۳۹۳: ۲۶) نکته اساسی و محوری در مفصل‌بندی یک گفتمان، دال مرکزی است. هر گفتمانی، ایده‌ها و مفاهیم خود را از طریق استخدام دال‌ها و نشانه‌هایی انجام می‌دهد. این نشانه‌ها، به‌طور مقطعی، حول یک نقطه یا دال مرکزی تثبیت می‌شوند. نقطه مرکزی، نشانه یا دال برجسته و ممتازی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند (اخوان کاظمی، ۱۳۹۱: ۱۲).

۲. چارچوب نظری: نظریه حقوق طبیعی فرد

حقوق طبیعی، خواست‌های موجه و مشروعی هستند که انسان‌ها تنها به‌سبب انسانیت خود، واجد آن‌اند. این حقوق به حکم طبع مشترک بشری به انسان‌ها تعلق می‌گیرند و مبتنی بر اصول و ارزش‌های غیراجتماعی هستند، یعنی ناشی از دعاوی و خواست‌های اجتماعی-سیاسی نیستند (وینسنت، ۱۳۷۶، ۱۶۳). حقوق طبیعی را به حقوق طبیعی سنتی و مدرن تقسیم کرده‌اند. ریشه‌های حقوق طبیعی سنتی را می‌توان در یونان باستان و به‌ویژه در آثار فیلسوفان این دوران و رواقیون یافت. دغدغه اصلی نظریه‌های حقوق طبیعی سنتی، وجود قواعد برتر و لزوم انطباق هنجارهای حقوقی با این قواعد بود (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲: ۸۰). طرح و بسط

این مفهوم پس از ارسطو، مدیون نقش رواقیون، به‌عنوان مکتبی اخلاقی و فلسفی، است. حقوق‌دانان رومی نیز که تحت تأثیر مکتب رواقی‌گری بودند، سلسله‌مراتبی از هنجارهای حقوقی را ارائه دادند و مفهوم «قانون طبیعی» را به‌عنوان حقوقی که از طبیعت انسان سرچشمه می‌گرفت و میان انسان‌ها مشترک بود، مطرح کردند. سیسرون، نماینده برجسته این دوران، که به شدت تحت تأثیر رواقیون بود، نخستین گام‌های منسجم را در این زمینه برداشت. پس از او باید به نقش سنت آگوستین نیز در معرفی، باروری، و توسعه حقوق طبیعی سنتی بر مبنای آموزه‌های مسیحیت، اشاره کنیم. تقریباً پس از سنت آگوستین و نزدیک به ده قرن (تا سنت توماس آکویناس)، برداشت‌ها از حقوق طبیعی، تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت بود (قاری سیدفاطمی و مشهدی، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۳). آکویناس، نظریه حقوق طبیعی خود را در فضای کلامی-الهیاتی مسیحی مطرح کرد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲: ۸۵). از سده‌های میانه متأخر تا پایان سده هفدهم، در فاصله توماس قدیس تا پوفندورف، تحولی در بنیادهای حقوق در اروپا رخ داد. از هابز و لاک تا مونتسکیو و روسو، همه نویسندگان سیاسی، وام‌دار مباحثی بودند که نویسندگان حقوق طبیعی مطرح کرده بودند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۴).

نخستین کسی که در مسیر جدایی حقوق از الهیات در غرب - گام نهاد، هوگو گروسیوس بود. به اعتقاد او، اگر قرار باشد درگیری میان ملت‌ها و ادیان مختلف حل شود، به‌ناگزیر باید اخلاق و حقوق از الهیات جدا شوند (دل و کیو، ۱۳۸۰: ۲۲۵). در واقع، گروسیوس، مفهوم ارسطویی حقوق طبیعی را در مقابل مفهوم کلیسایی آن احیا کرد. به نظر گروسیوس، قانون طبیعت را حتی خدا هم نمی‌تواند تغییر دهد و صدق و کذب آن، قائم به اراده خدا نیست. او بین حقوق طبیعی و حقوق برآمده از اراده خدا، تفاوت قائل می‌شود. به نظر گروسیوس، بخش زیادی از اعتقادات اخلاقی، منجز و مقبول طبع در تقسیم‌بندی ملحقات «حقوق طبیعی» می‌گنجد که به وسیله اصول ناگزیر ارائه می‌شود. او استدلال می‌کند که تنها تکلیفی که در طبیعت انسان وجود دارد، اعتقاد به خدای یگانه است که انسانیت را زیر چتر حمایت خود قرار می‌دهد و صرف‌نظر از این مورد، هیچ‌گونه قضیه دیگری که منطبق طبیعی آن را بر انسان تحمیل کند، وجود ندارد (موسوی زنون، ۱۳۹۴: ۸۷). در مفهوم ارسطویی حقوق طبیعی، در هر شهری، دو

گونه حقوق (موضوعه و طبیعی) وجود دارد. خاستگاه حقوق طبیعی، غایت تحقق مصالح عمومی و زندگی سعادت‌مندانه است، زیرا زندگی در شهر، جز برپایه مناسبات میان شهروندان امکان‌پذیر نیست. مبنای حقوق طبیعی، برابری سهم هر فرد است. منشأ قانون‌های طبیعی، طبیعت شهر است و همین قانون‌ها، موجب می‌شوند که شهر در تطور خود برقرار بماند، اما حقوق موضوعه، به اراده عرف و عادت وابسته است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۹۴-۹۳).

گروسیوس بر این نظر بود که حقوق طبیعی، برآیند عقل بشر است و اگر خدا هم نباشد، این حقوق به‌شکل اخلاقی وجود دارند (اکبری و همکاران، ۱۳۹۵، ۱۰۹-۱۰۸). گروسیوس، حقوق^۱ را به حقوق طبیعی و حقوق ارادی، یا حقوق موضوعه تقسیم می‌کند. حقوق طبیعی، فرمان عقل حقانی است؛ به این مضمون که یک عمل، بسته به اینکه براساس طبیعت عقلانی و اجتماعی انسان باشد یا نباشد، در خود دربردارنده کیفیتی از ضرورت اخلاقی است و در نتیجه، چنین عملی توسط خالق طبیعت، ممنوع یا مجاز شمرده شده است؛ درحالی‌که حقوق موضوعه، براساس اینکه منشأ الهی یا انسانی داشته باشد، خود به حقوق الهی، و حقوق انسانی تقسیم می‌شود، که هر یک می‌تواند بخشی از حقوق مدنی یا حقوق ملل باشد (موسوی زنوز، ۱۳۹۴: ۸۷). در کنار گروسیوس، این هابز بود که به‌گفته اشتراوس، در آشکارترین شکل در تاریخ، «حقوق طبیعی، یعنی مشروع‌ترین خواسته‌های فرد را مبنایی برای فلسفه سیاسی قرار داد، بی‌آنکه به‌هیچ‌روی به‌گونه‌ای مبهم از قانون طبیعی و الهی یاری خواسته باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۰۲).

اسپینوزا نیز یکی از مهم‌ترین کسانی بود که در دوران جدید، به حقوق طبیعی پرداخت. به نظر او، برابر حقوق طبیعی، آزادی اندیشه، عالی‌ترین حقی است که فرد دارد و هیچ دولتی نمی‌تواند آن را از او سلب کند و مردم را وادار کند که براساس فرمان دولت بیندیشند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۷۱). به نظر او: «هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور مطلق از حقوق طبیعی خود» صرف‌نظر کند، بلکه افراد یک کشور، بر مبنای حقوق طبیعی، اموری را نگه می‌دارند، اعم از اینکه به‌طور صریح توافقی درباره آن‌ها انجام

شده باشد، یا به صورت شرطی صریح با کسانی که قدرت دولت را در دست دارند، به دست آمده باشد، که بدون به مخاطره افکندن کشور، نمی‌توان آنان را از آنها محروم کرد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۸۱)؛ از این رو، این حقوق از بنیادی‌ترین حقوق افراد در روزگار جدید به‌شمار می‌آیند.

جان لاک، مهم‌ترین اندیشمند سیاسی‌ای بود که به گونه‌ای اساسی به این مباحث پرداخت. در مطالعات لاک، آزادی انسان در وضع طبیعی، به دو شکل آشکار می‌شود: ۱. آزادی طبیعی انسان که براساس آن، انسان قدرت دارد هر کار ضروری‌ای را که برای حفظ زندگی و سعادت فردی‌اش لازم است، آزادانه انجام دهد. این آزادی، تنها از سوی قانون طبیعت محدود می‌شود؛ ۲. فرد، این قدرت و آزادی را دارد که به حکم عقل و اخلاق، بدون اینکه به بهانه استفاده از آزادی به آزادی دیگران آسیب بزند، برای تضمین و اجرای قانون طبیعت اقدام کند، اما با وجود این تفکر، انسان به محض پیوستن به جامعه مدنی یا سیاسی، ناچار است بخشی از قدرت آزاد خود را که مربوط به حق طبیعی حفظ حیات است، به جامعه واگذار کند. در این حالت، قوانین مدنی در واقع، همان قوانین طبیعت هستند که به صورت قوانین موضوعه تجلی می‌یابند و قصد انسان از پیوستن به جامعه سیاسی در واقع، حفاظت هرچه بهتر از آزادی‌ها و حقوق طبیعی است و نه ترک کردن آن‌ها (معنوی، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

پس از این دوران، مدتی، آزادی با برابری هم‌عرض تلقی شد. این نکته به‌ویژه در اندیشه ژان ژاک روسو، مشهود است. از یک سو برابری، خود، یک حق بنیادین به‌شمار می‌آید، و از سوی دیگر، به‌عنوان پیش‌شرط اعمال سایر حقوق بنیادین در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، می‌توان آن را «حق حامی» یا «حق برتر»، نسبت به حقوق بنیادین دیگر، دانست. به همین دلیل است که روسو، برابری را غایت قانون‌گذاری می‌داند، زیرا، بدون این اصل، هیچ‌گونه آزادی‌ای تحقق نمی‌یابد. در عین حال، این اصل، آزادی‌های دیگر را نیز به‌ارمغان می‌آورد و براساس همین تفسیر، می‌توان برابری را بنیان آزادی‌ها به‌شمار آورد. طبیعی است که این نحوه اعمال اصل مورد بحث، موجب می‌شود که کارایی برابری افزایش یافته و این اصل از شکل نظری خویش بیرون آید. برای این کار، اصول قانون اساسی و متون قانونی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که این مقصود، حاصل شود (ویژه، ۱۳۸۳: ۲۳۱).

به نظر *امانوئل کانت* نیز حقوق براساس تعلیم منظم، تقسیم می‌شوند به حق طبیعی که تنها مبتنی بر اصول پیشینی است، و حق موضوعه قانونی، که ناشی از اراده یک قانون‌گذار است. در این میان، دو گونه حق فطری و حق اکتسابی را جزء ۱۰۹ قسم حق طبیعی می‌داند و بیان می‌کند: «حق فطری، حقی است که بدون وابستگی به هر نوع فعل حقوقی‌ای از طبیعت ناشی شده باشد و تملک حقی است که از چنین فعلی نتیجه شده باشد». حق فطری را می‌توان حق درونی نیز نامید، زیرا حق خارجی، همیشه تملکی نامیده می‌شود؛ بنابراین، حقوق اکتسابی، مجموعه حقوقی هستند که براساس قوانین (اصول موضوعه)، برای افراد جامعه ایجاد می‌شوند، یعنی موجودیت این قوانین، به جامعه و قوانین مصوب آن وابسته است، اما حق فطری، حقی است که هر فرد به‌خودی‌خود مقدم بر قانون‌گذاری بیرونی - واجد آن است (سلیمی نوه، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵: ۲۰۰-۱۹۹).

این نکته را باید در نظر داشت که موضوع بحث نظریه‌پردازان مکتب حقوق طبیعی جدید، حقوق بشری بود و آنان توجه چندانی به تکالیف انسان نداشتند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۹۷). در عین حال، دو مفهوم آزادی و برابری به‌عنوان دو حق از حقوق بنیادین آدمی، محل بحث‌های فراوانی میان اندیشمندان در اروپا بودند (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۵۲۰). تجددخواهان و مشروطه‌طلبان ایرانی، به همین بحث‌های مهم حقوق طبیعی توجه داشتند. آن‌ها حقوق طبیعی فرد را در «آزادی» (که گاهی آن را «حریت» نیز می‌خواندند) و «برابری» (که آن را نیز گاهی مساوات می‌خواندند) می‌دیدند. در کنار آن، ایشان به مواردی مانند، حق صیانت از نفس؛ حق انتخاب کردن و انتخاب شدن؛ آزادی قلم، بیان، اجتماع، انتخاب شغل، و... توجه فراوانی داشتند. این حقوق اساسی، به‌عنوان بنیان‌های اساسی حقوق فردی، در تمام حکومت‌های مشروطه، مورد توجه بودند و در نتیجه در جامعه ایران که به دنبال مشروطیت بود نیز مورد نظر بودند.

۳. جایگاه حقوق فردی، پیش از مشروطه

مفاهیم اساسی مربوط به حقوق فردی را می‌توان در آثار نخستین نواندیشان ایرانی در عصر قاجار یافت. آن‌ها با دریافت‌هایی که از اندیشه تجدد داشتند، به زوایای مختلف آن

پرداخته و آن را از جنبه‌های مختلف می‌فهمیدند. بحث اصلی بسیاری از آن‌ها، قانون بود و ذیل این اندیشه بود که به دو مفهوم اساسی «آزادی» و «مساوات» توجه کردند و همین توجه نویسندگان متجدد به آزادی و برابری، به قانون اساسی مشروطه نیز راه یافت. نخستین دریافت‌ها از مفاهیم نوآیین، بین سفرنامه‌نویسان به‌وجود آمد و روشنفکران ایرانی، در دهه‌های پس از آن، به‌ویژه در عصر ناصری، این مفاهیم را گسترش دادند.

۱-۳. اشاره‌هایی به حقوق طبیعی در سفرنامه‌های عصر قاجار

نخستین بار در سفرنامه‌های عصر قاجار به مفهوم «حقوق طبیعی» اشاره شد. سفرنامه‌نویسان نخستین قاجاری، اولین کسانی بودند که به برابری و آزادی، به‌عنوان مهم‌ترین اصول حقوق طبیعی، اشاره کردند و همین موارد، پس از آن در آثار تجددخواهان این دوران و سپس، در جنبش مشروطه‌خواهی بازتاب یافت. یکی از نخستین سفرنامه‌نویسانی که از مفهوم آزادی به‌معنای غربی آن یاد کرد، میرزا/ابوطالب اصفهانی بود که در سفر به انگلستان و با دیدن سامان سیاسی و اجتماعی آن کشور، به آزادی اشاره کرد و از «قوانین آزادی انگلش» سخن گفت (اصفهانی، بی‌تا: ۲۳۱). میرزا صالح شیرازی که به‌عنوان یکی از پنج محصل اعزامی از دارالسلطنه تبریز به انگلستان رفته بود در سفرنامه‌اش از انگلستان به «ولایت آزادی» تعبیر کرد (شیرازی، ۱۳۴۷: ۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳الف: ۴۳). رضاقلی میرزا قاجار، در سفرنامه‌اش، به «حریت» و آزادی در این کشور اشاره کرده است (رضاقلی میرزا، ۱۳۴۶: ۵۲۶-۵۲۵). سفرنامه‌ها، نخستین آوردگاه‌های ایرانیان برای فهم دنیای جدید بودند و مشخص است که ممکن بود در این آوردگاه نخستین، بسیاری از کژتابی‌ها نیز راه یابد، چنان‌که همین‌گونه شد، اما هیچ‌یک از آن کژفهمی‌ها را نمی‌توان با دریافت نادرستی که ایرانیان از واژه «آزادی» که با رواج آن در زبان فارسی معمول آن زمان نسبتی داشت-مقایسه کرد. آزادی در فرنگستان، مبتنی بر نظام نوینی از اندیشه بود که با آغاز دوران جدید، نهادهای خود را در کشورهای اروپایی ایجاد کرده بود. بی‌توجهی به این مبانی اندیشه نوآیین و نهادهای آن، مانع بزرگی بر سر راه فهم معنای آزادی بود و بدیهی است که رجال ایرانی با باورها و عصبیت‌های خود، از فرنگستان دیدن می‌کردند و آن‌گاه که با اندیشه و نظامی چنان پیچیده روبه‌رو می‌شدند، در فهم معنای آن درمی‌ماندند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۷۰-۲۶۹).

۲-۳. حقوق فردی در آثار تجددخواهان نسل نخست

جدای از سفرنامه نویسان، به تدریج اهل نظر متجدد ایرانی عصر ناصری، تلاش کردند به تصویر واضح تری از آزادی دست یابند. برای این افراد، در دریافتشان از اندیشه جدید، آزادی نیز دارای اهمیت زیادی بود. آنان تحت تأثیر ادبیات سیاسی سده های هیجدهم و نوزدهم اروپا بودند و به آثار کسانی مانند روسو، ولتر، مونتسکیو، و میل دل سپرده بودند. از تجدد و «سیویلیزاسیون»، آزادی، برابری، و حکومت قانون صحبت می کردند (کیوان، ۱۳۷۶: ۱۰). در اینجا به اختصار به اندیشه های پنج تن از این تجددخواهان، یعنی آخوندزاده، ملکم، میرزا آقاخان کرمانی، مستشارالدوله، و طالبوف، درباره حقوق طبیعی خواهیم پرداخت.

۱-۲-۳. آخوندزاده

اندیشه سیاسی آخوندزاده، بر پایه حقوق اجتماعی طبیعی بنا شده بود، که اساس فلسفه سیاسی جدید را در مغرب زمین ساخته است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۰). او به آزادی و مساوات، توجه دارد و در این باره می نویسد: «هر فردی از نوع بشر که از کتم عدم به عالم وجود قدم گذاشته است، باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است؛ یکی حریت روحانیه است، دیگری حریت جسمانیه... در این دو ماده مذکوره، اصول حریت کامله شمرده می شوند و هر یک از این اصول، فروع متنوعه دارد که در کتب مبسوطه فرنگستانیان مشروح است و مساوات عبارت بود از وجود این دو ماده... به زبان فرانسه حریت روحانیه را لیبرته مورال می گویند و حریت جسمانیه را لیبرته فیزیق می نامند» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۵۵-۵۶). نگاه آخوندزاده در اینجا به *جان استوارت میل*، فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم است و قطعه ای از کتاب «رساله درباره آزادی» او را با عنوان «حکیم انگلیسی، جان استوارت» ترجمه کرده است (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۹۵-۹۳).

تعریف آخوندزاده از آزادی را می توان از مفهوم مخالف آن، یعنی استبداد فهمید. وی در تعریف لغت «دیسپوت» در ابتدای «مکتوبات» می نویسد: «عبارت از پادشاهی است که در اعمال خود به هیچ قانون متمسک و مقید نبوده و به مال و جان مردم بلاحد و انحصار تسلط داشته و همیشه به هوای نفس خود رفتار بکند و

مردم در تحت سلطنت او، عبد دنی و رذیل بوده، از حقوق آزادی بشریت به کلی محروم باشند (کلمه دیسپوتیزم در زبان عربی به یک لفظ استبداد بسیار مطلق ادا می شود)» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۹). آخوندزاده که به آزادی و عقل انسان معتقد است، خود را «در عقیده حکمای فرنگستان» دانسته، یعنی لیبرال و از «سالکان مسلک پروفره» و «طالبان سیویلیزاسیون» است (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۰۵).

۲-۲-۳. ملکم

دیگر تجددخواه ایرانی تأثیرگذار بر فکر آزادی خواهی در ایران، میرزا ملکم خان *ناظم الدوله* بود. ملکم با تحلیل مفهوم «قانون»، از نوعی «اختیار آزادی زبان و قلم» سخن می گفت. در نتیجه، بحث از قانون، منجر به بحث از آزادی می شود و قانون و آزادی، متقابلاً برای بنیان گرفتن، به یکدیگر نیاز دارند و یکی بدون دیگری فرض محال است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۱۶) به نظر ملکم: «در ایران، حتی بعضی از عقلای ما معنی آزادی را به کلی مشتبه کرده اند. هیچ احمقی نگفته است که باید به مردم آزادی بدهیم که هر چه به دهنشان می آید، بگویند. بلی، عموم طوایف خارجه به جهت ترقی و آبادی ملک، به جز آزادی، حرف دیگری ندارند، اما چه آزادی، آزادی قانونی نه آزادی دلخواه». به اعتقاد او: «از برای توضیح معنی آزادی، اول باید این معنی را فهمید که در عالم، هیچ حق و هیچ تکلیفی نیست که حد معینی نداشته باشد و حد آزادی این است که آزادی هیچ کس به حق هیچ کس خللی وارد نیاورد. بعد از آنکه حقوق و تکالیف عامه به حکم قوانین، مقرر شد و به اقتضای اساس قانونی، دیوان خانه های عدلیه برپا شدند، دیگر کیست که بتواند بدون جزا در حق دیگری حرف ناحق بزند؟» (ناظم الدوله، ۱۳۸۱: ۱۴۶-۱۴۵).

او به آزادی مطبوعات توجه داشت. «آزادی مطبوعه ها» چیزی بود که در قانون اساسی مشروطه نیز به آن توجه شد. در یکی از نامه هایش اذعان دارد که «آزادی روزنامه، اولین اسباب ترقی ملت است» (قایم مقامی، ۱۳۵۰: ۲۹۳). ملکم، تحت تأثیر آیین انسان دوستی آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی بود و نیز آنچه را که از آزادی، اصالت فرد، و حیثیت انسانی می گفت، از جان استوارت میل، متفکر انگلیسی، اقتباس کرده بود (رایین، ۱۳۵۰: ۲۱).

۳-۲-۳. میرزا آقاخان کرمانی

میرزا آقاخان کرمانی نیز از جمله تجددخواهان ایرانی‌ای بود که به مسئله حقوق فردی توجه داشت. اندیشه اجتماعی یا فلسفه اجتماعی میرزا آقاخان عبارت است از اینکه، با تشکیل جامعه مدنی، دولت به وجود می‌آید و پایه آن بر «قراری مدنی» گذاشته می‌شود. آزادی و برابری نیز از طبیعت سرچشمه گرفته و عدالت نیز مبنای طبیعی دارد و خوشبختی انسان در عدالت و مساوات است. او به همین دلیل، حکومت‌های استبدادی را ناقض آیین طبیعت و در نتیجه، عامل خرابی و ویرانی اجتماع می‌داند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۵۱). او درباره آزادی می‌گوید، اگر «عموم اهالی و افراد» جامعه‌ای «در ظلمت و جهالت و عمی بوده، از حقوق بشریت و محاسن آزادی و منافع مساوات، بی‌خبر، و به واسطه تعصب جاهلیت و بی‌رحمی قساوت، از سعادت ابدی و مزایای انسانیت، محروم باشند» (کرمانی، ۱۳۳۹: ۱۶۱). او آزادی را به عنوان یکی از شرط‌های اساسی ترقی در جامعه، «فرض» دانسته و آن را با تفسیر انقلابی‌ای که از زمانه داشته، هماهنگ می‌دانسته است.

۳-۲-۴. مستشارالدوله

رساله «یک کلمه»، نوشته مستشارالدوله، اصولی در «حقوق طبیعی»، در تداول جدید آن، به معنای مبانی نظری حقوق موضوعه بود که می‌بایست بر قانون اساسی آینده ایران اشراف داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۰۴-۲۰۳). او در «یک کلمه»، «فقرات» نوزده گانه مورد نظرش را از اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه مطرح می‌کند و در این فقرات، در چند مورد به طور مستقیم به آزادی و برابری توجه دارد: «۱. مساوات در محاکمات در اجرای قانون؛ ۳. حریت شخصیه، یعنی هرکس حر و آزاده است و کسی را مجال تعرض نیست، مگر به حقوقی که در کود، مذکور است؛ ۶. حریت مطابع، یعنی هرکس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود، به شرط آنکه مخالف و مضر احکام کود نباشد، اگر مخالف و مضر باشد، منع و ازاله ضرر واجب است؛ ۷. حریت عقد مجامع، یعنی جماعت حر و مختار است در اجتماع، اگر مذاکرات ایشان با کود، مخالف و مضر نباشد؛ ۹. حریت سیاسی، یعنی اهالی، حق دارند در انتخاب وکلا و نواب برای دیوان کورلاژیسلائیف، یعنی دیوان قانون‌گذار که در مقابل دیوان دولت است؛ ۱۸.

حریت صنایع و کسب^(۱) (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۷۴-۲۷۳).

درک میرزا یوسف‌خان از آزادی، در کنار برداشت‌های دیگر از این مفهوم، نخستین درک‌ها از این مفهوم بود، و مشخص است که در آن روزگار، هنوز فهم مناسبی از مفهوم آزادی وجود ندارد و این مفهوم، اغلب با «حریت» که بیشتر ناظر به مفهوم «آزادی از...» است، همراه بود. اگرچه این مفهوم، یعنی «حریت»، بخشی از مفهوم آزادی «شخصیه» را دربر داشت، اما مفهوم آزادی، بسیار گسترده‌تر از آن بود که تنها با یک مفهوم سنتی مانند حریت بتوان آن را بیان کرد؛ حریتی که اگرچه از نظر مفهومی ممکن بود بخش مهمی از بار معنایی مفهوم آزادی را به‌دنبال داشته باشد، تلاش‌های دیگری نیز باید برای درک جنبه‌های دیگر آزادی نیز صورت می‌گرفت (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۱۵۲).

۵-۲-۳. طالبوف

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های فکری در اندیشه میرزا عبدالرحیم طالبوف، نگرش وی به آزادی و برابری است. طالبوف، به‌لحاظ لغوی، آزادی را «مختاری بی‌قید و حر» معنی می‌کند و آن را با «مساوات» که آن را «برابری» بی‌تفاوتی و بی‌امتیازی به‌شمار می‌آورد، همراه می‌داند. به‌نظر او، معنی حقیقی آزادی و مساوات، چیزی جز «تعظیم شرف نفس، احساس علویت وجدان خود، و همان‌قدر از دیگران» نیست؛ ازاین‌رو، وجود یکی را بدون دیگری، بی‌معنی می‌داند، زیرا «آزادی شخصی و خصوصی، مستلزم قید دیگران است و آزادی‌ای که با مساوات متحد نیست، مطلق‌العنان، و تجاوز نمودن به حقوق دیگران است» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۸۵-۱۸۴). او آزادی را امری طبیعی می‌داند که براساس آن، عموم ابنای بشر، «بالطبع و الخلقه»، «در جمیع افعال و اقوال خود، آزاد و مختار است» و «کسی به‌جز آفریدگار او نمی‌تواند این آزادی را از او بگیرد» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۸۸). این طبیعی بودن آزادی، به این معناست که در طبیعت هر انسانی، چیزی که باید وجود داشته باشد و موردنظر قرار گیرد، همانا آزادی است؛ ازاین‌رو، طالبوف، منشأ آزادی را «حقوق طبیعی» می‌داند نه «حقوق موضوعه» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳۳).

۴. حقوق فردی و گفتمان مشروطه‌خواهی

در گفتمان مشروطه‌خواهی، باور مشترکی دربارهٔ حقوق فردی وجود داشت که آن را می‌توان یکی از اصلی‌ترین معناهای «دال» آزادی در این جنبش دانست و معنای آن، رهایی از قید استبداد و حاکمیت نظام خودکامه است که در پی آن، جامعه در قید قوانین و زیر پرچم نظام قانونی قرار می‌گیرد. هیچ‌کس لجام‌گسیختگی، هرج‌ومرج، خودسری، و مبادرت‌دل‌خواهی به هر کاری را آزادی نمی‌داند. در اینجا آزادی، پیش از آنکه به‌عنوان خواسته و هدف مشخصی موردنظر باشد، فرایندی برای رسیدن به نظام و حاکمیت قانونی مردم بر سرنوشت خود و احراز حق تصمیم‌گیری در امور سیاسی از طریق نظام قانونمند است (مدیرشانه‌چی و سلیمان‌پور، ۱۳۹۴: ۴۱). هدف اصلی مشروطه‌طلبان ایرانی، این بود که با استقرار قانون و حکومتی قانونمند، بتوانند دستیابی به آزادی را تضمین کنند (نظری، ۱۳۸۶: ۴۵).

گسترش آزادی‌خواهی در پرتو قانون و اقبال گستردهٔ مردم استبدادزدهٔ ایران به این مفاهیم نوآیینی که پیشینهٔ چندانی در فرهنگ و اندیشهٔ ایرانی نداشتند، این پرسش را به‌وجود می‌آورد که مفاهیم یادشده، چگونه توانستند در افکار عمومی و در ذهن سوزده‌های انسانی جای‌گیر شوند و نفوذ کنند. در پاسخ به این پرسش مهم و تاریخی باید اشاره کرد که در عبارت «آزادی به‌معنای رهایی از سلطهٔ نظام استبدادی و قرار گرفتن زیر حاکمیت قانون»، مقصود از قانون در ذهنیت کلی جامعه و به‌عنوان هدف اولیه و اصلی گفتمان مشروطه‌خواهی، چیزی جز قانون اسلام منطبق با عقل سلیم انسانی نبود؛ واقعیتی که در بیان علمای دینی، به‌صراحت بر آن تأکید شده و در سخنان روشنفکران مشروطه‌خواه نیز به اهمیت آن اشاره شده است. متن قانون اساسی مشروطیت که نتیجهٔ تعامل گروه‌های یادشده برای قانونمندی‌سازی جامعهٔ ایران بود، خود، گواه آشکاری بر این مدعا است (مدیرشانه‌چی و سلیمان‌پور، ۱۳۹۴: ۴۴-۴۳).

از این رو، یکی از کارهای مهم مشروطه‌خواهان، تنظیم نظام‌نامه‌ای برای انتخابات مجلس شورای ملی بود. این نظام‌نامه، نخستین قانونی بود که بنا بود بر مبنای برابری و آزادی، به انتخاب بخشی از نخبگان سیاسی، جامعهٔ عمل‌پوشاند. این قانون، کاملاً انقباضی بود، اما ساختار سیاسی حاکم در مقطع تدوین قانون یادشده، تا حدود زیادی غیراستبدادی بود. بر این اساس بود که فضای باز و آزاد

سیاسی، به واسطه جنبش اجتماعی به وجود آمد، و ساختار سیاسی از حالت استبدادی و فردی خارج شد. آزادی بیان، اظهار عقیده، مطبوعات، و اجتماعات تأمین شد. انجمن‌ها و نشریه‌های فراوانی، پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطیت به وجود آمدند (ویژه و قهوه‌چیان، ۱۳۹۱: ۲۲۰).

پس از تشکیل مجلس شورای ملی، نظام‌نامه اساسی یا همان قانون اساسی، با ترتیباتی به تصویب مجلس شورای ملی رسید. این قانون، بیشتر برای اداره مجلس بود و کاستی‌هایی داشت؛ از جمله اینکه درباره منشأ حاکمیت و مبانی مشروعیت آن ساکت بود و در هیچ اصلی، به حقوق اساسی مردم در برابر دستگاه حاکمه نمی‌پرداخت و دربردارنده هیچ عبارتی که متضمن برابری همه مردم باشد، نبود (آیت‌اللهی و حبیبی مظاهری، ۱۳۹۳: ۷۳۶)؛ از این رو، مجلس شورای ملی، دست به کار تدوین متممی برای آن شد. این قانون، دربردارنده اصول تازه‌ای بود که مهم‌ترین آن‌ها، مسائل مربوط به حقوق فردی است (فروزش، ۱۳۸۹: ۴۵۶). این نکته را باید در نظر داشت که «سه مسئله امور مالی، امنیت، و برخی آزادی‌ها، مفاهیم کلیدی قانون اساسی و مصوبات مجلس اول» بودند (فاضلی، ۱۳۹۴: ۱۶).

۵. حقوق شرع و مشروطیت

به نظر می‌رسد، برخی از مبانی فقه، با مکاتب حقوق طبیعی، و برخی از آن‌ها نیز با مکاتب حقوق تحققی، شباهت‌ها و نزدیکی‌هایی دارند. دور از واقعیت نیست اگر ادعا شود که یکی از مبانی و بنیان‌های اساسی فقه اسلامی، فطرت و گوهره ناب آدمی است که منشأ بسیاری از احکام قرار می‌گیرد. از این جهت، فقه به مکتب فطری نزدیک می‌شود، به‌ویژه اینکه یکی از شاخه‌های مکتب فطری، خداوند را منشأ و مبنای قوانین طبیعی می‌داند (ساکت، ۱۳۷۰: ۱۴۶). البته این نکته را باید در نظر داشت که حقوق شرع در کانون نظام سنت قدمایی قرار داشت و به‌نوعی، مرکز ثقل آن به‌شمار می‌آمد و فقه، نه تنها به سبب جایگاه آن در نظام سنت قدمایی، بلکه با توجه به پیوندهایی که با مجموعه نظام اجتماعی داشت و عهده‌دار تنظیم مناسبات آن بود، بخش پویایی از نظام سنت قدمایی به‌شمار می‌آمد. دلیل اینکه از میان اهل نظر سنت قدمایی، تنها گروه‌هایی از فقهای اصولی، با آغاز بحران

خودکامگی، یا به میدان گذاشتند، این بود که مشروطیت، نظریه‌ای در زمینه حکومت قانون است و نظریه حکومت قانون، نسبتی با نظام حقوق شرع آنان داشت (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۶۱۵). یکی از مهم‌ترین تأثیرات این حضور، آن بود که، در نگارش متمم قانون اساسی - که بحث اصلی در میان اهل شرع بر سر اصول آن رخ داد- «رعایت شرع» به عنوان اصلی مهم مورد توجه بود (آبادیان، ۱۳۸۳: ۳۸).

اما، مهم‌ترین مباحث، یا به بیان دیگر، مجادله‌ها، بر سر نسبت حقوق شرع و حقوق جدید برآمده از مشروطیت، بین دو دسته از علمای آن روزگار در گرفت. دسته نخست، کسانی بودند که با درجه‌های مختلف، حقوق طبیعی فرد را پذیرفته بودند و تعارضات آن را با حقوق شرع، آن‌چنان نمی‌دیدند که مانند دسته دوم آن را نفی کنند. از بررسی متون و مباحث آن روزگار چنین برمی‌آید که علمای مشروطه خواه در مورد مباحثی مانند «مصونیت جان و مال افراد»، حق «مالکیت»، و نیز مصونیت آن - که از حقوق مهم افراد بود- بحثی نداشتند و آن‌ها را با مبانی خود در حقوق شرع، سازگار می‌دیدند. مسئله -برای آن‌ها- بیش از همه، حول دو مفهوم بنیادین «آزادی» (حریت) و «برابری» (مساوات) بود و نسبت این دو حق طبیعی فرد با حقوق شرع. در این میان، یکی از اصلی‌ترین مباحث، حد و مرز این مفاهیم، به ویژه آزادی، بود و اینکه آیا «مراد از این کلمه آن باشد که مطلقاً مردم در قول و فعل خود مطلق العنان و آزاد باشند»؟ (تقوی، ۱۳۸۷: ۵۶۱). نویسنده که اهل علم و نماینده مجلس شورای ملی بود، ضمن رد این سخن، معنای عقلایی آزادی را «راجع به اعمال» یا «گفتار و افکار» می‌داند و اشاره می‌کند: «حریت در اعمال آن است که هرکس از حقوق خاصه خود، همچون مسکن و مآكل و ملبس، به هر قسم که خواهد، متمتع شود تا به درجه‌ای که نسبت به حقوق غیر، تجاوز نشود. حریت در گفتار و افکار آن است که در بیان فواید عامه مصالح نوعیه، هرکس هر خیر عمومی که در نظر دارد، بدون ملاحظه و بیم در نطق و قلم اظهار کند، تا اگر صحیح است، پذیرفته شود و اگر نه، به دلیل و برهان، مردود گردد» (تقوی، ۱۳۷۸: ۵۶۱).

شیخ اسماعیل محلاتی، از شاگردان آخوند خراسانی و نگارنده یکی از رساله‌های مهم درباره مشروطه، آزادی را به دو گونه معنا می‌کند: «یکی حریت و آزادی مردم است از قید رقیب استبداد سلطنت، دیگری حریت و آزادی آن‌ها از قید

رقیت و عبودیت خدایی که لازمه مخلوقیت خلق و امکان آنها است» (محلّاتی، ۱۳۸۷: ۲۳۹). حاصل نخستین را آن می‌داند که «حقوق ملت در چنگال آهنین سلطنت استبدادیه اسیر و دستگیر نباشد. هر نحو تصرفی که خواست از روی شهوت و غضب نفسانی خود در او بکند، در اموال و اعراض و نفوس مردم فعال مایشاء باشد و ملت بیچاره را اصلاً حق رد و قبول و نفی و اثباتی نباشد، بلکه در حقوق مملکتی خود آزاد باشند» و «لازمه رها بودن از قید عبودیت و خلاص شدن از ذل این اسارت، آزادی اقلام و افکار و مطلق حرکات و سکناات خلق است، در جلب منافع عامه و دفع مضار نوعیه از عامه ملت و هرچه که موجب عمران مملکت اسلامیة و قوت نوع مسلمین گردد، بدون اینکه منافاتی با مذهب آنها داشته باشد. و این است مراد از حریت و آزادی که لوازم سلطنت مشروطه در مقابل سلطنت مستبد شمرده می‌شود». محلّاتی، نوع دوم آزادی را نفی می‌کند و آن را خلاف همه ادیان می‌داند (محلّاتی، ۱۳۸۷: ۲۴۰-۲۳۹). نکته برجسته نگرش محلّاتی، این است که او آزادی را «از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام» می‌داند و «مخلص آن رفع ظلم و تعدی اقویاء از خلق» تصور می‌کند که «دخلی به رخصت در فواحش و منکرات شرعیه ندارد» (محلّاتی، ۱۳۷۸: ۲۴۱). به اعتقاد او، «همه مردم در ممالک حریت، از هرگونه تعدی و تحکم، خلاص و آزادند، مگر آنچه مقتضای قانون اساسی آنها باشد و آن قانون به حسب خصوصیات ممالک و اختلاف مذاهب، مختلف است، چنانچه بر اهلش مخفی نیست، مملکت ایران هم مطابق مذهب خود بایست در قانون اساسی ملی، جمیع موازین اسلامیة را که هیچ نکته‌ای در آن فروگذار نشده و شرف و عزت دین و دنیای عامه مسلمین در حفظ آنها است، در عهد شناسند» (محلّاتی، ۱۳۷۸: ۲۴۲).

علمای مشروطه‌خواه، مانند بسیاری از تجددخواهان، آزادی را همنشین قانون و حکومت مشروطه می‌دانستند. آخوند خراسانی، «آزادی هر ملت» را «اساس مشروطیت سلطنتی» می‌دانست، که عبارت بود از: «عدم مقهوریتشان در تحت تحکّمات خودسرانه سلطنت و بی‌مانعی در احقاق حقوق مشروعۀ ملیه و رقیت در مقابلۀ آن هم عبارت از همین مقهوریت مذکوره و فاقد هرچیز بودن در مقابل اراده دولت است» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۲۶۷). او همچنین، به «حقوق طبیعی»

اشاره دارد و در جای دیگری می‌نویسد: «دول متمدنه دانسته‌اند که سال‌های دراز در خصوص استرداد حریت طبیعی و خدادادی ملت ایران از دولت مستبده خود، کشاکش‌ها بود، تا در آخر سال سلطنت مظفرالدین شاه، ملت، حقوق طبیعی خود را استفاده نمود و دولت ایران، رسماً از استبدادیه به مشروطیت تحول یافت» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۹۷). در جای دیگری، نویسنده «رساله انصافیه» اذعان دارد: «هرکس بخواهد خود و بنی‌نوع خود آزاد باشند، باید اطاعت قانون نماید و هرکس خود را تحت قانون نیاورد، قصد ظلم در حق تمام بنی‌نوع دارد و این قانون باید پاک و پاکیزه باشد و بی‌نقص باشد و ملاحظه فرد و جماعت و مردمان آتیه و بزرگ و کوچک و عالم و جاهل و مرد و زن در آن باشد» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۵۴۳). کاشانی، از این نکته، آگاهی کامل داشت که برپایه دریافت سنتی از اسلام، همانند علمای مخالف مشروطه، نمی‌توان از مشروطه‌خواهی به‌عنوان نظام آزادی دفاع کرد؛ از این رو، با تفسیر نو از اسلام، آن را مقدمه‌ای بر دفاع از مشروطه‌خواهی قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۲۸). به نظر او، اگر شریعت و آزادی‌خواهی به‌درستی فهمیده شوند، تعارضی میان آن دو وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۳۲). این نکته را باید در نظر داشت که اگرچه کوشش هواداران نظام مشروطه در ایران برای دفاع از مبانی آزادی و حکومت قانون با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی و تدوین قانون اساسی آن به نتیجه مطلوب رسید، اما تعارض میان اندیشه حکومت قانون و آزادی‌خواهی، و مبانی حقوق شرعی، مشکلی نبود که به‌آسانی بتواند راه‌حلی نهایی پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۴۸).

در سوی مخالف، کسانی مانند شیخ فضل‌الله نوری قرار داشتند. او در رساله «حرمت مشروطه» با اشاره به اصل بیستم متمم می‌نویسد: «به‌موجب این ماده، بسیاری از محرّمات ضروری‌الحرمه، تحلیل^(۲) شد، زیرا که مستثنا فقط دو امر شد و حال آنکه یکی از محرّمات ضروریه، افتراست و یکی از محرّمات غیبت از مسلم است. و همچنین، قذف^(۳) مسلم، و ایذا و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن، من الممنوعات الشرعیه و المحرمات^(۴) آزادی این امور، آیا غیر از تحلیل ما حرّمه‌الله است؟» او با صراحت فراوانی در این باره می‌نویسد: «تمام این مزخرفات و خرافات برای هدّم اساس دین و اضمحلال شریعت سیدالمرسلین

بوده... که دزدان دین، داخل شدند و تمام آن‌ها به بردن دین و اهلاک اهل آن بود و آلا نشر عدالت، محتاج به این ترتیبات نیست» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۸-۲۶۷). این اصل، صریح‌ترین اصلی است که به آزادی پرداخته بود و به همین سبب، شیخ فضل‌الله، تا این حد با آن مخالفت داشت.

اصل دیگری که مجادله زیادی بر سر آن ایجاد شد، اصل مساوات بود. پرسش اصلی این بود که این برابری، با عدم مساوات افراد در حقوق شرع چه نسبتی دارد. نائینی، همچون شیخ فضل‌الله، افراد «مختلفة الاحکام» را در فقه، برابر نمی‌دانست. به اعتقاد او: «قانون مساوات، از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسیات اسلامیة و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است». او حقیقت مساوات را عبارت از این می‌داند که: «هر حکمی که به آن موضوع و عنوانی به‌طور قانونیت و به‌وجه مترتب شده باشد، در مرحله اجرا، نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری می‌شود، جهات شخصیه و اضحات خاصه رأساً غیر ملحوظ و اختیار وضع و رفع و اغماض و عفو از هرکس مطلوب است و ابواب تخلف و رشوه‌گیری و دل‌بخوانانه حکمرانی به‌کلی مسدود می‌باشد... این است حقیقت مساوات و معنی تسویه، اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسیه، عبارت از این مساوات می‌باشد و قیام ضرورت دین اسلام بر عدم جواز تخطی از آن بدیهیات است» (نائینی، ۱۳۸۷: ۴۴۹). او مساوات میان افراد «مختلفة الاحکام» و «رفع امتیاز» میان آن‌ها را به‌همان اندازه بدیهی و از مستقلات عقلیه می‌دانست. برابری، به‌گونه‌ای که میرزای نائینی به‌عنوان فقیه در نظر داشت، مفهومی حقوقی بود. تبدیل حکومت خودکامه به نظام مشروطه، با تبدیل بندگی به نظام آزادی، امکان‌پذیر می‌شد و به‌این ترتیب، با مشروطیت، حکومتی بر نظام حقوقی به‌وجود می‌آمد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۱۳).

در تعبیر دیگری، یکی از علمای مشروطه‌خواه، «حقوق نوعی» را آن چیزی دانسته است که در شرع هم وجود دارد و «افراد بنی نوع بشر، در آن حق با هم مساوی» هستند. چنان‌که «هرکه مال کسی را به شرایطی که در کتب احکام مشروح است، به‌دزدی برد و سرقت نماید، باید دست او به‌طوری مخصوص و به طریقی خاص از بدن او جدا شود» و در این قانون، فرقی بین هیچ‌کس نیست و تمام افراد «در این قانون با هم یکسان و مثل دیگران هستند» (الطهرانی، ۱۳۸۷: ۶۲۵)؛ برداشتی که مساوات در برابر قانون را

اصلی برگرفته از حقوق شرع می‌داند. مانند این سخن را از *آخوند خراسانی*، خطاب به محمدعلی شاه می‌توان دید که به او توصیه می‌کند: «در توسعه عدالت اجتماعی و مساوات حقیقی بکوشید و این امر امکان‌پذیر نیست مگر آنکه شخص شاه با ضعیف‌ترین افراد ملت از نظر حقوق اجتماعی برابر باشد و احکام شرعی اسلام باید بر جمیع افراد مملکت بدون استثنا حاکم باشد» (کفایی، ۱۳۵۹: ۲۴۸).

در مقابل این دیدگاه‌ها، مخالفان مشروطه، مساوات را امری خلاف حقوق شرع ارزیابی می‌کردند و اعتقاد داشتند با این امر، آن‌هایی «که از برای خود حقی نمی‌یافتند، صاحب حقشان نموده و به یهود و نصارا و مجوس، حق انتخاب وکیل و حق ملیت داده و آن‌ها را با مسلمانان، برادر وطنی کرده» و حق ثابت اسلام را از بین برده و مسلمانان را از حق ملیت خود محروم نموده و متدینین را مقید داشته‌اند (نجفی مرندی، ۱۳۸۷: ۴۰۶)، اما شیخ فضل‌الله نوری، در این زمینه نیز مهم‌ترین مخالف اصل مساوات بود. او ضمن اشاره به اصل هشتم متمم قانون اساسی که آن را «ضاللت‌نامه» می‌نامد - می‌نویسد: «این کلمه مساوات... یکی از ارکان مشروطه است که بر اخلال آن، مشروطه نمی‌ماند». او این رکن مشروطه را با شریعت، قابل جمع نمی‌دانست و اذعان داشت: «مجال است با اسلام، حکم مساوات» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۵-۲۶۴). شیخ، در ادامه، در توجیه بیان صریح خود مبنی بر اینکه مشروطیت با اسلام سازگار نیست، به موارد بی‌شمار «تفاوت... موضوعات مکلفین» در عبادات، معاملات، تجارات، و سیاست در حقوق شرع اشاره می‌کند و می‌افزاید که با وجود این همه تفاوت در موضوعات احکام، جز با باز کردن «دکانی در مقابل دکان شرع» و تأسیس احکام جدید، «بازی مشروطه» عملی نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۱۵). افزون‌براین، از نظر نایینی، دریافت نوری، مخالف با ضرورت تمام شرایع و ادیان و حتی نزد غیر اهل لسان نیز از واضحات است. مشروطه‌خواهان می‌دانستند که اهالی مملکت در برخورداری از امکانات و توانایی‌ها و استعداد، برابر و مساوی نیستند، بلکه در دسترسی به این منابع نابرابرند. از نظر آنان، مشروطیت، ادعای محو این ناهمسانی‌ها را نداشت (سلطانی، ۱۳۹۱: ۶۸).

به‌هرحال، از دیدگاه تحول نظام حقوق شرع، در این درگیری‌ها، نکته‌های ظریفی نهفته بود که حتی شیخ فضل‌الله نوری - که اعلم علمای تهران به‌شمار

می‌آمد. توان درک آن را نداشت. این مجادلات به‌صرف مناقشات دینی و تفسیرهای خلافی که سابقه‌ای طولانی در تاریخ اسلام داشت. مربوط نمی‌شد، بلکه در قلمرو جدال قدما و متأخرین قرار می‌گرفت.... مشروطیت می‌خواست تلقی جدیدی از شریعت با رعایت مبانی نظری اصول فقه عرضه کند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۵۶).

۶. حقوق ملت در متمم قانون اساسی

متمم قانون اساسی مشروطیت، در فصل دوم خود به‌نام «حقوق ملت»، هفده اصل را به‌عنوان حقوق مردم ایران به‌رسمیت شناخت. این اقدام در واقع، سنگ بنایی برای شناسایی اصول حقوق بشر در ایران بود. چند اصل از اصول قانون اساسی مشروطیت به مفاهیمی در پیوند با امنیت فردی اختصاص پیدا می‌کرد. اصل نهم، بر ممنوعیت هرگونه تعرض به جان، مال، مسکن، و شرف افراد و اصل دوازدهم، بر قانونی بودن جرم و مجازات تأکید داشت، اما اصل دهم متمم، مصداق کامل حق آزادی و امنیت شخصی به‌شمار می‌رفت (بهمنی قاجار، ۱۳۸۷: ۱۷۹). همچنین، یکی از حقوقی که مورد تأیید متمم بود، «حق مالکیت» است. نکته قابل توجه این است که این حق، در سه اصل پانزدهم، شانزدهم، و هفدهم، با ادبیات متفاوتی تکرار شده است. این تکرار، حاکی از بی‌توجهی و درخطر بودن حق مالکیت مردم در دولت قاجار است که نمایندگان را واداشته است که با تکرار این مسئله، بر وجود این حق تأکید کنند. افزون بر حق مالکیت، «مصونیت مسکن اشخاص از تعرض» نیز در دو اصل نهم و سیزدهم، شناسایی شده است (اکبری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱۷-۱۱۶).

اصل هشتم، یکی از مهم‌ترین اصول متمم قانون اساسی است، که در صدر اصول مربوط به حقوق فردی قرار دارد. براساس این اصل: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی، متساوی‌الحقوق خواهند بود». این برابری در برابر قانون دولتی، اصلی اساسی در حقوق جدید است و بنیاد آن؛ چنان‌که اگر این اصل در قوانین اساسی وجود نداشته باشد، نمی‌توان انتظار بسط قوانین دیگر را داشت؛ به این معنا که تا برابری‌ای در پیشگاه قانون وجود نداشته باشد، امکان اعمال قانون بر افراد وجود نخواهد داشت. در پیش‌نویس متمم قانون اساسی، اصل مربوط به برابری در پیشگاه قانون، این‌گونه پیش‌بینی شده بود: «حقوق اهالی مملکت، کلیتاً محفوظ است. شئون و درجات شخصیه، موجب تباین حقوق

نخواهد بود. یعنی ایرانی‌ها از حیث حقوق، در مقابل قانون یکسان هستند». اصلاحات اصل هشتم متمم، به‌سوی کاستن نکاتی که مشروعه‌خواهان در آن نشانه‌هایی از «برابری در قانون» می‌دیدند و جلب اعتماد آن‌ها حرکت می‌کرد. در این اصل از همان آغاز- قیدهایی مانند: «شئونات و درجات شخصیه، موجب تباین حقوق نخواهد بود»، تعبیه شده بود که تصریح می‌کردند، اصل هشتم، منصرف از اصل برابری در قانون است، اما این قیده‌ها، مخالفان را خرسند نمی‌کرد. در نخستین شکل اصل هشتم آن‌گونه که در پیش‌نویس متمم آمده بود- اصل «برابری در مقابل قانون» به این شکل ثبت شده است: «ایرانی‌ها از حیث حقوق، در مقابل قانون، یکسان هستند». شاید عبارت «از حیث حقوق»، این نگرانی را در مخالفان اصل برمی‌انگیخت. این عبارت تا آخرین نسخه‌های اصلاح‌شده متن اصل هشتم متمم باقی ماند و در آخرین اصلاحات، از ساختار اصل برداشته شد (سلطانی، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۳).

«این اصل نشان می‌دهد که قانون‌گذاران، در این دوره بین قانون دولتی و حکم شرعی، تمایز قائل بودند. قانون دولتی، ناظر به «امور نوعی» مردم ایران، اعم از مسلمان و غیرمسلمان بود. امور نوعی، اموری هستند که در حوزه مباحات و با توجه به سهم و اشتراک افراد جامعه در امور مشترک مردم قرار دارند و این حکم، غیر از حکم شرعی است که بر عدم تساوی بین مسلمانان و نیز مسلمانان و غیرمسلمانان استوار است» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۷۴). بی‌گمان، اجرای مساوی قانون برای همه افراد، بدون در نظر گرفتن «جهات شخصیه و اضافات خاصه»، از اصول اولیه مساوات است که در ساخت منحنی قدیم قدرت، به‌گونه‌ای آشکار، پایمال و به‌هیچ‌عنوان، مراعات نمی‌شد؛ از این‌رو، توجه مشروطه‌خواهان عمدتاً متوجه آن بود و بر تحقق آن اصرار داشتند (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۳۲۴). اصل تساوی حقوق همه مردم، در متمم قانون اساسی، یکی از موضوعات مورد بحث در میان همه طرفداران مشروطیت بود و با ابهام‌هایی، در قانون اساسی نیز وارد شد. تساوی همه افراد، اصل مهمی در قانون اساسی بود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۱۴).

مساواتی که در قانون اساسی آمده است، افزون‌بر استعمال آن در نظام سنت قدمایی، به‌ویژه ناظر بر مساوات در امور عرفی و قوانین موضوعه است. تدوین این قانون‌های موضوعه، مهم‌ترین ایراد مخالفان مشروطیت، به نظام آزادی بود. با اعلام

مشروطیت و تدوین قانون اساسی، که هدف اصلی آن، محدود کردن تصرفات شاه و کارگزاران حکومتی بود، قرار بود مجموعه‌هایی از قوانین موضوعه به تصویب مجلس برسد تا نظام حکومت قانون برقرار شود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۱۴).

اصول نهم تا نوزدهم، به این مسائل می‌پردازند: «مصون» بودن افراد از حیث جان و مال و مسکن، دستگیر نکردن افراد برطبق قانون، اجرا نشدن هیچ حکم و مجازاتی «مگر به حکم قانون»، محفوظ بودن «منزل و خانه هرکس»، ممنوعیت «نفی بلد»، تصرف نکردن هیچ ملکی «مگر با مجوز قانون»، ممنوعیت «ضبط املاک و اموال مردم، به‌عنوان مجازات»، ممنوعیت «سلب تسلط مالکین و متصرفین از املاک و اموال متصرفه ایشان»، آزادی «تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع» به‌جز مواردی که شرع ممنوع کرده است، و در تکمیل آن، «تأسیس مدارس به مخارج دولتی و ملتی» و اجباری بودن «تحصیل».

اصل بیستم متمم قانون اساسی، اصلی بسیار مهم و درعین حال، جنجالی بود. براساس این اصل، «عامه مطبوعات، غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین، آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است، ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آن‌ها مشاهده شود، نشردهنده یا نویسنده، برطبق قانون مطبوعات، مجازات می‌شود. اگر نویسنده، معروف و مقیم ایران باشد، ناشر و طابع و موزع از تعرض مصون هستند». حقوق و آزادی‌های عمومی تاحدی که در متمم قانون اساسی شناسایی شدند، تحت تأثیر فقها بوده‌اند و می‌توان ادعا کرد که حق‌ها، مبتنی بر منبع شریعت تنظیم شده‌اند و اگر مواردی نادر قابل نقد شرع بوده، بعضاً قیدهایی ذکر شده‌اند که بتواند نظر فقها را نیز تأمین کند (اکبری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱۹-۱۱۸).

اصول بیست و یکم تا بیست و پنجم، به این موارد اشاره دارند: آزادی «انجمن‌ها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل به نظم نباشند»، محفوظ بودن «مراسلات پستی». نکته گفتنی برای تکمیل مباحث این بخش، توجه نویسندگان متمم قانون اساسی به این نکته است که آنچه در اصول یادشده استثنا شده است، این است که این‌گونه ترتیبات باید قانونی باشد. همین مسئله نشان می‌دهد که در تمام قسمت‌های متمم قانون اساسی، به «دال» قانون، به‌عنوان اصلی‌ترین خواسته جنبش مشروطه‌خواهی توجه شده است.

نتیجه‌گیری

با گسترش ایده‌های ترقی‌خواهانه در عصر قاجار، اندیشه‌ها و مفاهیم جدیدی وارد حوزه گفتمان فکری جامعه ایران شد. ایرانیان در این دوران با این ایده آشنا شده بودند که «فرد»، دارای حقوق بنیادینی مانند آزادی و برابری است. حقوق فردی، جایگاه مهمی در گفتمانی داشت که در پی این آشنایی گسترش یافت. در این گفتمان، اگرچه دال مرکزی، «قانون» بود، ولی دو عنصر مهم، یعنی آزادی و مساوات، پیرامون این دال مفصل‌بندی شدند. این مفصل‌بندی بیش از هر جا خود را در متمم قانون اساسی مشروطه نشان داد. مساوات در برابر قانون، مناقشه‌انگیزترین اصل این متمم بود که درباره آن، بحث‌های گسترده‌ای انجام شد. پیش از آن، در نوشته‌های متجددان ایرانی، مانند مستشارالدوله، برابری حقوقی میان افراد، به‌عنوان یک اصل اساسی، مورد توجه قرار گرفته بود، و در گفتمان مشروطه‌خواهی نیز این مفهوم اساسی، موردنظر بسیاری از مشروطه‌خواهان بود و در صدر اصول مربوط به «حقوق ملت» قرار گرفت. هیچ اصلی، بدون اصل «مساوات»، نمی‌توانست صورت قانونی به‌خود بگیرد. همین مسئله برای دال دوم گفتمان مشروطه، یعنی «آزادی»، نیز صادق بود. در کنار این مسئله، مناقشه‌هایی که میان اهل شریعت، برای یافتن نسبتی میان حقوق طبیعی فرد و حقوق شرع ایجاد شد، نقش مهمی در فهم این حقوق داشت. به‌نظر علمای موافق مشروطه، حقوق طبیعی فرد، چیزی نبود که یافتن آن در شرع یا رفع تعارض آن با شرع، غیرممکن باشد. این افراد، در مخالفت با علمای مشروطه‌خواه، به این مسئله اذعان داشتند که آنچه در قانون اساسی به‌عنوان «حقوق ملت» - که همان حقوق طبیعی فرد بود - آمده است، چیزی مخالف شرع نیست و با تفسیری نو از شریعت، راه را برای بسط این حقوق آماده کردند و حقوق فردی گنجانده‌شده در قانون اساسی را با حقوق شرع، در برخی موارد، یکسان و برگرفته از شریعت، و در برخی موارد، بدون تعارض دیدند.*

یادداشت‌ها

۱. اعداد، شماره موارد گنجانده شده در یک کلمه هستند.

۲. حلال

۳. دشنام، تهمت

۴. از ممنوعات شرعی و حرام شده‌های الهی است



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۳)، *بحران مشروطیت در ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۱)، *مقالات*، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: آوا.
- _____ (۱۳۵۷)، *مکتوبات*، به کوشش باقر مؤمنی، تبریز: نشر احیاء.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- _____ (۱۳۶۳)، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، تهران: دماوند.
- آیت‌اللهی، محمدصادق؛ حبیبی مظاهری، مسعود (۱۳۹۳)، «تاریخ علم حقوق در ایران»، در: *تاریخ جامع ایران*، بیست جلد، جلد چهاردهم: تاریخ علوم و ادبیات (۲)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۹۱)، «نقد و ارزیابی تحلیل گفتمانی لاکلا و کاربرد آن در سیاست»، *سیاست*، شماره ۲۴، زمستان.
- اصفهان‌ی، ابوطالب بن محمد (بی‌تا)، *مسیر طالبی*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: بی‌نا.
- اکبری، یحیی، و همکاران (۱۳۹۵)، «ورود مفهوم حق به ایران و برخورد قانون‌گذار اساسی با آن در عصر مشروطه»، *مطالعات حقوق بشر اسلامی*، سال پنجم، شماره دهم، بهار و تابستان.
- الطهرانی، محمدعلی بن محمدحسن (۱۳۸۷)، «ندای اسلام؛ در اثبات مشروطیت سلطنت به قانون شریعت»، در: *رسائل مشروطیت*، (مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان)، تألیف، تصحیح و تحشیة غلامحسین زرگری‌نژاد، ۲ جلد، جلد اول، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- بهمنی قاجار، محمدعلی (۱۳۸۷)، «مبانی و سیر تحول حق آزادی و امنیت شخصی»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۲۵۲-۲۵۱، مرداد و شهریور.
- تقوی، نصرالله (۱۳۷۸)، «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، در: *رسائل مشروطیت*، جلد اول.
- حقیقت، صادق؛ حسین‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۷)، «گفتمان»، در: *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، به اهتمام عباس منوچهری، تهران: سمت.
- دل وکیو، ژورژ (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، ترجمه جواد واحدی، تهران: نشر نی.
- رایین، اسماعیل (۱۳۵۰)، *میرزا ملکم خان*، تهران: صفی‌علیشاه.

- رضاقلی میرزا (۱۳۴۶)، *سفرنامه رضاقلی میرزا نایب‌الایاله*، به کوشش اصغر فرمانفرمای قاجار، تهران: دانشگاه تهران.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۷۰)، *نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق*، تهران: جهان معاصر.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳)، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، *علوم سیاسی*، سال هفتم، شماره بیست و هشتم.
- سلطانی، ناصر (۱۳۹۱)، «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمدن قانون اساسی مشروطیت»، *مطالعات حقوقی*، شماره ۷.
- سلیمی نوه، اصغر (۱۳۸۳ و ۱۳۸۴)، «پژوهشی پیرامون مفهوم حق و ابعاد آن در فلسفه سیاسی کانت»، *سروش اندیشه*، شماره ۱۲ و ۱۳.
- شیرازی، میرزا صالح (۱۳۴۷)، *سفرنامه میرزا صالح*، به اهتمام و مقدمه اسماعیل راین، تهران: روزن.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۶)، «مسائل الحیات»، در: *کتاب احمد*، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران: شبگیر.
- _____ (۱۳۵۷)، «ایضاحات در خصوص آزادی»، در: *آزادی و سیاست*، به کوشش ایرج افشار، تهران: سحر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۱)، *تأملی درباره ایران*، جلد دوم: *نظریه حکومت قانون در ایران*، بخش نخست: *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- _____ (۱۳۹۲)، *تأملی درباره ایران*، جلد دوم: *نظریه حکومت قانون در ایران*، بخش دوم: *مبانی نظریه مشروطه خواهی*، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- _____ (۱۳۹۳ الف)، «ایران در دوره فتح علی شاه»، در: *تاریخ جامع ایران*، بیست و یکم، جلد دوازدهم: *ایران در عصر قاجاران و پیوستها*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۳ ب)، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، جلد نخست: *از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، دفتر نخست: *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست*، ویراست دوم با تجدیدنظر کامل، تهران: مینوی خرد.
- _____ (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، جلد نخست: *از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، دفتر سوم: *نظامهای نوآئین در اندیشه سیاسی*، تهران: مینوی خرد.
- عامری گلستانی، حامد (۱۳۹۴)، *تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف خان مستشارالدوله*، تهران: نگاه معاصر.
- فاضلی، حبیب‌اله (۱۳۹۴)، «فرهنگ زبانی در گفتمان مشروطیت (با تأکید بر قانون اساسی و مصوبات مجلس اول مشروطه)»، *مطالعات ملی*، شماره ۶۱.
- فروزش، سینا (۱۳۸۹)، «مجلس اول مشروطه و نقش آن در تدوین و شکل‌گیری قانون اساسی»، *پیام بهارستان*، شماره ۱۰.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه*، تهران: نشر نی.
- قاری سیدفاطمی، محمد (۱۳۸۲)، *حقوق بشر در جهان معاصر*، تهران: دانشگاه شهید

بهشتی.

قاری سیدفاطمی، محمد؛ مشهدی، علی (۱۳۸۸)، «تحولات نظریه حقوق طبیعی مدرن»، پژوهش حقوقی، شماره ۲.

قایم مقامی، جهانگیر (۱۳۵۰)، «اسناد و نامه‌های تاریخی: گزارش‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الملک به وزارت خارجه ایران»، بررسی‌های تاریخی، شماره ۳۱.

کاشانی عبدالرسول (۱۳۸۷)، «رساله انصافیه»، در: رسائل مشروطیت، جلد دوم.

کدیور، محسن (۱۳۸۷)، سیاست‌نامه خراسانی: قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، تهران: کویر.

کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۳۹)، هشت بهشت، با مقدمه افضل‌الملک کرمانی، تهران: بی‌نا.

کفای، محمد (۱۳۵۹)، مرگ در نور، تهران: زوار.

کیوان، مهدی (۱۳۷۶)، «تجددگرایی فرهنگی در جهان سوم و مبانی فرهنگ غرب»، راهبرد، شماره ۱۳.

مارش، دیوید؛ استوکر، جری (۱۳۷۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

متمم قانون اساسی مشروطه.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، «اصلاحات به قرائت میرزا ملکم خان»، کتاب نقد، شماره ۱۶.

محلّاتی، محمد اسماعیل (۱۳۸۷)، «الثالی المرتبطه فی وجوب المشروطه»، در: رسائل مشروطیت، جلد دوم.

مدیرشانه‌چی، محسن؛ سلیمان‌پور، علی (۱۳۹۴)، «درآمدی بر قانون‌گرایی و آزادی‌خواهی در گفتمان مشروطیت ایران»، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۳۳.

مراذخانی، فردین (۱۳۹۶)، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران (تاریخ مفاهیم و نهادهای حقوق عمومی در ایران)، تهران: نشر میزان.

مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۹۴)، «رساله موسومه به یک کلمه»، در: حامد عامری گلستانی، تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف خان مستشارالدوله، تهران: نگاه معاصر.

معنوی، علی (۱۳۸۵)، «آزادی در گفتمان سیاسی غرب»، راهبرد، شماره ۴۲.

مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰)، درآمدی بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.

موسوی زنوز، موسی (۱۳۹۴)، «نقدی بر حقوق جنگ و صلح در اندیشه هوگو گروسوس»، مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۵، شماره ۱.

میرزایی، محمد؛ ربانی خوارسگانی، علی (۱۳۹۳)، «ایدئولوژی، سوژه، هژمونی، و امر سیاسی در بستر نظریه گفتمان»، غرب‌شناسی بنیادی، سال پنجم، شماره ۱.

میرموسوی، علی (۱۳۸۴)، اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، تهران: نشر نی.

ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۶۴)، تاریخ بیداری ایرانیان، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.

ناظم‌الدوله، میرزا ملکم (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۸۷)، «تنبيه الامه و تنزيه المله»، در: رسائل مشروطيت، جلد دوم.
نجفی مرندی، ابوالحسن (۱۳۸۷)، «دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن»، در: رسائل مشروطيت، جلد اول.
نظری، علی اشرف (۱۳۸۶)، «هویت مدرن و ظهور گفتمان مشروطيت در ایران»، مطالعات ملی، شماره ۳۲.

نوری، شیخ فضل الله (۱۳۸۷)، «حرمت مشروطه»، در: رسائل مشروطيت، جلد اول.
ویژه، محمدرضا (۱۳۸۳)، «مفهوم اصل برابری در حقوق عمومی نوین»، حقوق اساسی، شماره ۲.

ویژه، محمدرضا؛ قهوه چیان، حمید (۱۳۹۱)، «تحلیلی بر نظام نامه انتخابات سال ۱۳۸۵ مجلس شورای ملی»، فقه و حقوق اسلامی، دوره ۳، شماره ۵.
وینسنت، اندرو (۱۳۷۶)، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

